

„Zwijanie” ponowoczesności. O nowym realizmie Maurizia Ferrarisa

ABSTRACT. Zawadzki Andrzej, „Zwijanie” ponowoczesności. O nowym realizmie Maurizia Ferrarisa [“Rolling up” postmodernity. On the new realism of Maurizio Ferraris]. „Przestrzenie Teorii” 34. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 99–115. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.34.4.

This article presents the views of Maurizio Ferraris, one of today’s best-known Italian middle-generation philosophers. Since the end of the 1990s, he has been constructing a concept he calls new realism. It is a critique of postmodernism defined in the broad sense, which, in Ferraris’ view, is characterised by the primacy of interpretation over facts, epistemology over ontology, conceptual schemes over reality. Ferraris assumes the possibility of strictly separating the two cognitive activities: the primary determination of facts and their secondary interpretation. Ferraris’ realist views are also expressed in his aesthetics and the concept of social document, founded on the notion of trace understood in the material sense. The author also attempts to critique Ferraris’ views on his understanding of realism and interpretation.

KEYWORDS: Verwindung, postmodernity, hermeneutics, new realism, ontology, aesthetics, documentality

Niniejszy artykuł dedykuję pamięci Moniki Surmy-Gawłowskiej, która po ciężkiej chorobie odeszła na początku października 2020 roku. Monika była świetną italianistką i tłumaczką z języka włoskiego, autorką wielu prac, m.in. o teatrze włoskim. Poznaliśmy się jeszcze na studiach doktoranckich. Nasze koleżeństwo, a potem – mam nadzieję, że mogę się tak wyrazić – przyjaźń, zaowocowały także współpracą przekładową i naukową. W znacznej mierze dzięki Monice, która przełożyła na polski *La fine della modernità* (*Koniec nowoczesności*) Gianniego Vattima, zainteresowałem się myślą tego włoskiego filozofa. Wspólnie prezentowaliśmy tezy przełożonego przez nas artykułu Vattima *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przetłumaczyliśmy potem kilka innych jego tekstów, razem opracowaliśmy antologię włoskiej filozofii hermeneutycznej *Myśl mocna, myśl słaba*, zawierającą m.in. – bodaj pierwsze w Polsce – przekłady tekstów właśnie Maurizia Ferrarisa. Monika zaproponowała mi też współpracę przy tłumaczeniu książki Giorgia Agambena *Jezus i Pilat*. Nawet te przekłady z włoskiego, które publikowałem pod własnym nazwiskiem, Monika zawsze z bezinteresowną życzliwością przeglądała, zachęcała mnie do pracy, wspierała; jest więc ich współautorką. Dzięki Jej pomocy uniknąłem wielu karygodnych wpadek. Mieliliśmy też różne plany przekładowe na przyszłość, które niestety nie zostaną już nigdy zrealizowane.

O śmierci Moniki dowiedziałem się już podczas pisania tekstu o Ferrarisie i bardzo trudno było mi go dokończyć. Wciąż łapałem się na tym, że, jak zawsze, chciałem do Niej zadzwonić, poradzić się, przedyskutować jakieś kwestie, tym bardziej, że

Monika była jedną z pierwszych słuchaczek referatu, na podstawie którego opracowałem ten tekst. Cieszę się, że ukaże się on na łamach „Przestrzeni Teorii”, pisma, które uprzejmie gościło nasze przekłady.

Termin „zwijanie” oddaje niemieckie słowo *Verwindung* oraz jego włoski odpowiednik, czyli *oltrepassamento*. Historia tych pojęć jest znana: *Verwindung* pojawia się kilkakrotnie w późnych pismach Heideggera jako pojęcie opisujące zjawisko, które polega na dochodzeniu metafizyki – czy raczej myślenia opartego na wielkiej triadzie: metafizyka, nauka, technika, określonej przez autora *Zasady racji* mianem zestawu, *Gestell* – do jej kresu przy jej jednoczesnym uporczywym trwaniu, choć już w innej, zmienionej postaci. Pojęcie to, podjęte przez Vattima, zostało tak rozwinięte i zinterpretowane, by opisywało i uwypuklało pewien istotny aspekt kondycji ponowoczesnej, która nie tyle znosi czy przekracza nowoczesność, ile raczej pozostaje z nią w jakimś paradoksalnym stosunku jednoczesnego zerwania i ciągłości, określanym jako przebolewanie, rozpamiętywanie, przekręcenie bądź – by sięgnąć do innego, choć bliskiego słownika – dekonstrukcja. „Zwijanie” zastosowane w odniesieniu do ponowoczesności można więc uznać za próbę opisu kolejnego rozdziału wspomnianej wyżej historii, czyli, tym razem, uchwycenia relacji ponowoczesności do tego, co być może nadchodzi bądź już nadeszło po niej pod postacią kolejnego „postu” lub w jakiegokolwiek innej postaci. Koncepcję włoskiego filozofa Maurizioa Ferrarisa, którą on sam określa mianem nowego realizmu, można potraktować jako wyraz tego właśnie zjawiska wyczerpywania się i odchodzenia ponowoczesnej formacji czy ponowoczesnego paradygmatu, choć gdyby nadal obstawać przy zaproponowanym przeze mnie w tytule tego szkicu terminie *zwijanie*, trudno byłoby się oprzeć wrażeniu, że w tym przypadku ma on mniej wspólnego z nostalgiczną rozbiórką, cechującą relację myśli postmetafizycznej do metafizyki, a ponowoczesności do tego, co nowoczesne, a dużo więcej ze zdecydowaną, jednoznaczną krytyką i energicznym usuwaniem.

O ile mi wiadomo, koncepcje Ferrarisa nie doczekały się w Polsce obszerniejszego omówienia¹. Polska recepcja filozofii włoskiej była na przełomie lat dziewięćdziesiątych XX wieku i początku XXI wieku skupiona przeważnie na wersji postmodernizmu, wypracowanej przez Gianteresia Vattima, a obecnie dominuje w niej, znakomity zresztą, nurt filozofii politycznej, z takimi nazwiskami jak Agamben, Esposito czy Cacciari. Ferraris, nawet jeśli nie cieszy się, przynajmniej tymczasem, równie wielką renomą, jest jednak uznawany za jednego z najważniejszych dziś filozofów włoskich.

¹ W antologii włoskiej myśli hermeneutycznej XX wieku *Myśl mocna, myśl słaba* (red. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015), znajdują się trzy teksty Maurizioa Ferrarisa: *Zestarzenie się „szkoły podejrzliwości”*, *Hermeneutyka*, *Powrót do mocnej myśli* oraz jego rozmowa z Giannim Vattimem *Pożegnajmy słabą myśl, która dzieli filozofów*.

Publikuje bardzo wiele, zarówno tekstów fachowych, jak i bardziej popularnych, traktujących nieco żartobliwie poważne zjawiska dzisiejszego świata, jak na przykład książka *Dove sei? Ontologia del telefonino*, która ukazała się w 2005 roku i miała już dwa wznowienia, a przełożona została na francuski, hiszpański, rumuński, węgierski, angielski i serbski.

Co więcej, wysuwane przez Ferrarisa postulaty nowego realizmu nie są bynajmniej zjawiskiem odosobnionym na dzisiejszym rynku idei, lecz, jak można sądzić, są częścią szerszego spektrum nasilającej się w latach ostatnich tendencji do powrotu do szeroko pojętego myślenia realistycznego. Sam autor *Manifesto del nuovo realismo* wymienia, wśród bliskich sobie myślicieli, m.in. dość dobrze już w Polsce znanych przedstawicieli tzw. realizmu spekulatywnego, czyli Raya Brassiera i Quentina Meillassoux (ich poglądy były prezentowane na łamach „Kronosa”, nr 1, z 2012 roku), francuskiego filozofa Jocelyna Benoista, autora m.in. książki *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a²*, a z nieco starszych tradycji i inspiracji – koncepcje Putnama oraz Searle’a. Wielu z tych myślicieli – wśród nich właśnie Ferraris – nie ogranicza się do fachowej argumentacji filozoficznej, lecz opierając się na podstawowych założeniach rozwijanych przez siebie poglądów, wypowiada się na szersze tematy związane z kwestiami społecznymi i politycznymi, jak też kulturą, co nadaje budowanym przez nich stanowiskom większy rozmach i szerszy wymiar.

W moim szkicu chcę, po pierwsze, zreferować krótko niektóre poglądy Ferrarisa i ukazać je w szerszym kontekście najświeższych – bo mowa będzie o początku drugiej dekady XXI wieku – i istotnych, jak się zdaje, wręcz paradygmatycznych przemian we współczesnej myśli filozoficznej; po drugie, pokazać, jak nowy realizm jako pewne stanowisko, czy też – by posłużyć się terminem Pierre’a Bourdieu – zajęcie pozycji w polu wiedzy przekształca, *ex post*, dotychczasową wiedzę na temat dwudziestowiecznej, czyli nowoczesnej myśli humanistycznej, a szczególnie hermeneutycznej, i rysuje nową konfigurację tej wiedzy; po trzecie, zastanowić się, jakie skutki wynikają z noworealistycznego stanowiska dla problemu interpretacji, zarówno filozoficznej, jak i literaturoznawczej. Nowy realizm Ferrarisa jest z tego punktu widzenia interesujący i specyficzny, gdyż wchodzi w bezpośredni, całościowy i przez to „poglądowy” spór przede wszystkim z hermeneutyką radykalną oraz z ponowoczesnością w ich włoskich ujęciach (reprezentowanych głównie przez Vattima), zaś tą ścieżką, w sposób pośredni, z całą tradycją hermeneutyczną. A jeszcze szerzej rzecz ujmując – z całym nowoczesnym paradygmatem interpretacyjnym, a nawet poznawczym. Przy czym pojęcie

² J. Benoist, *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Paris 2011. Francuski filozof przedstawia w niej koncepcję, którą określa jako realizm intencjonalny, zob. zwłaszcza s. 45–72.

interpretacji ma u Ferrarisa przede wszystkim konotacje filozoficzne, gdyż problemami interpretacji literaturoznawczej filozof ten, o ile mi wiadomo, nigdzie się nie zajmował, mimo że zanim został profesorem filozofii teoretycznej w Turynie, przez pewien czas wykladał poetykę, estetykę i literaturę porównawczą we Włoszech oraz w USA.

Zwrot realistyczny

Urodzony w 1956 roku Ferraris to jeden z najbardziej dziś znanych – obok Vattima, Esposito i Agambena – włoskich myślicieli i jednocześnie syn marnotrawny znakomitej włoskiej tradycji hermeneutycznej. Uczeń i pupil Vattima, inspirował się hermeneutyką głównie w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wtedy to opublikował w założycielskim dla słabej myśli tomie *Il pensiero debole* szkic poświęcony hermeneutyce podejrzliwości³, jak też obszerną i znakomitą (dedykowaną zresztą Vattimowi) *Storia dell'ermeneutica* z 1988 roku, obejmującą dzieje hermeneutyki od antyku po Ricoeura i pokazującą myśl hermeneutyczną na tle szerokiej panoramy współczesnej filozofii i teorii literatury (obejmującej pozytywizm, pragmatyzm i historyzm, „szkołę podejrzeń”, fenomenologię, niektóre nurty filozofii analitycznej, filozoficzną dekonstrukcję, krytykę ideologii, relacje hermeneutyki z ontologią i epistemologią, jak też literackie hermeneutyki Hirscha, Szondiego, Konstancjańską szkołę recepcji i amerykańską dekonstrukcję z Yale)⁴. Rok wcześniej natomiast (1987) wydał niewielką książeczkę *Ermeneutica di Proust*. W swej interpretacji *W poszukiwaniu straconego czasu* – które traktuje jako „dzieło filozoficzne, dlatego właśnie, że z filozofią rywalizujące”⁵ – włoski filozof inspirował się głównie Heideggerowską koncepcją dzieła sztuki jako miejsca odkładania się prawdy. Dzieło Prousta, powiada Ferraris, polemizując z zaproponowanym przez Deleuze’a odczytaniem *W poszukiwaniu straconego czasu*, zrywa oczywiście z estetyką realistyczną, ale nie popada też w będący konsekwencją estetyki Hegla autotematyzm; jest autorefleksyjne, mówi o sobie samym, ale zachowuje też potencjał spekulatywny, polegający na ukazywaniu świata, który wcześniej nie istniał, innymi słowy: na konstytuowaniu (a nie opisywaniu) „uniwersaliów ludzkiego działania”⁶.

³ Zob. M. Ferraris, *Invecchiamento della „scuola del sospetto”*, [w:] *Il pensiero debole*, ed. G. Vattimo, P.A. Rovatti, Milano 1983. Polski przekład: M. Ferraris, *Zestarczenie się „szkoły podejrzliwości”*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015.

⁴ Zob. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano 2008.

⁵ Zob. M. Ferraris, *Ermeneutica di Proust*, Milano 1987, s. 10.

⁶ Tamże, s. 120–124.

Mniej więcej od połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku Ferraris zaczyna przeprowadzać stopniową krytykę hermeneutyki, czego wyrazem jest m.in. książka *L'ermeneutica* (1998)⁷, w której atakuje paninterpretacjonizm, oparty na założeniu, że każde poznanie ma charakter interpretacyjny, i przeciwstawia prymarny, niezapośredniczony w żaden sposób proces percepcji – nadbudowanej nad nią, wtórnej wobec niej i niekoniecznej w większości aktów poznawczych interpretacji. Ważnym krokiem na drodze włoskiego filozofa prowadzącej od ujęć hermeneutycznych ku jego wersji realizmu była wydana w 1997 roku i licząca ponad 600 stron *Estetica razionale*. Jej podstawowym założeniem jest odejście od estetyki jako filozofii sztuki i powrót do podstawowych problemów estetyki, czyli wiedzy o tym, co zmysłowo dane. Dla tak pojętej estetyki piękno jest drugorzędne, jest jedynie pewnym szczególnym, choć istotnym, przykładem zmysłowości. Właściwym kontekstem dla tak rozumianej estetyki jest logika (wiedza zmysłowa, *aisthesis*, jest ujęta jako oparcie dla poznania intelektualnego, *noesis*) oraz ontologia. Tę ostatnią Ferraris definiuje jako wiedzę o tym, co jest; przy takim ujęciu percepcja zmysłowa gra rolę podstawową, gdyż modelem bycia w ogóle jest bezpośrednia obecność czegoś przed kimś jako dana percepcyjna, zmysłowa. W książce osobne partie poświęcono dyskusji z Kantowskim aprioryzmem i rozważaniom o statusie schematów pojęciowych w ogólności, filozofii języka, jak też krytycznemu bilansowi hermeneutyki po-Heideggerowskiej, odpowiedzialnej, zdaniem Ferrarisa, m.in. za utratę przez filozofię dążności do prawdy (wskutek dowartościowania przez hermeneutykę retoryki), jak też świata (zrównanego przez przedstawicieli filozoficznej hermeneutyki z językiem)⁸.

Krytyka hermeneutyki doprowadziła Ferrarisa do wypracowania koncepcji nowego realizmu, wyłożonej najpełniej w książce *Manifesto del nuovo realismo* (2012), która to koncepcja jest obecnie jedną z najżywiej dyskutowanych propozycji filozoficznych we Włoszech. Sam tytuł i sposób prowadzenia wywodu, nastawiony na formułowanie stanowczych tez sprawia, że *Manifesto*, wraz ze zredagowanym przez Ferrarisa wspólnie z Mariem De Caro tomem *Ben tornata realtà. Il Nuovo realismo in discussione* – także wydanym w 2012 roku i zawierającym teksty m.in. Umberta Eco, Hilarego Putnama i Johna Searle'a – uznać można za najpełniejszy i najbardziej reprezentatywny, jak dotychczas, wyraz poglądów Ferrarisa oraz innych, dzielających jego stanowisko, włoskich zwłaszcza filozofów⁹.

⁷ Zob. M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Roma–Bari 1998 (fragment tej książki, *Hermeneutyka*, ukazał się w tomie *Myśl mocna, myśl słaba...*).

⁸ Korzystam z fragmentu książki dostępnego w Internecie: <http://web.tiscali.it/aesthetic_pages/ferraris_estetica.html> [dostęp: 1.03.2021].

⁹ Zob. *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, a cura di Mario De Caro e Maurizio Ferraris, Torino 2012. Książka ma trzy zasadnicze części: pierwsza poświęcona

W swej krytyce hermeneutyki i w koncepcji nowego realizmu Ferraris sięga po inspiracje filozofią analityczną, także włoską, którą reprezentuje m.in. Diego Marconi¹⁰; na koncepcję autora *Manifesto del nuovo realismo* oddziaływały też wyraźnie prace psychologów z ośrodka w Trieście (gdzie przez kilka lat pracował), takich jak Kanizsa i Bozzi, zajmujących się głównie teorią percepcji i reprezentujących nurt psychologii Gestalt¹¹. Innym, bardzo ważnym partnerem intelektualnym dla Ferrarisa, i to zarówno w jego okresie hermeneutycznym, jak i posthermeneutycznym, jest Derrida oraz dekonstrukcja i szeroko pojęty tekstualizm. Ferraris przełożył kilka książek Derridy (m.in. *Archéologie du frivole* i *La main de Heidegger*), poświęcił też jemu i dekonstrukcji kilka prac, takich jak *Introduzione a Derrida* (2003), *Jackie Derrida: ritratto a memoria* (2006), *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida* (2010). W *L'ermeneutica* pojawia się dość przewrotna interpretacja tekstualizmu, która nieco w duchu *Verwindung* jako „przekręcenia”, dostrzega w nim nie tradycyjnie wiązane z nim pojęcia, takie jak dyseminacja znaczenia, nieskończona semioza, niestabilność sensów, lecz wręcz przeciwnie: wagę tekstu pojętego jako czysto materialny przedmiot, niezbędny dla pamiętania i przechowywania jakichkolwiek danych¹².

Pomysły te Ferraris rozwija w pracy *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (2009)¹³, którą można, moim zdaniem, zaliczyć do najwartościowszych, zwłaszcza dla szeroko pojętej filozoficznej refleksji and kulturą, prac włoskiego filozofa. Pojawia się w niej koncepcja przedmiotów społecznych (*oggetti sociali*), do których Ferraris zalicza rzeczy i zjawiska tak od siebie odmienne, jak pieniądze, dzieła sztuki, małżeństwa i rozwoły, orzeczenia różnych gremiów, kryzysy ekonomiczne, weekendy, wojny, restauracje czy wykłady. Tworzą one świat społeczny, opisywany pojęciem

jest zagadnieniom nauki i etyki, druga granicom interpretacji, a trzecia rzeczywistości psychicznej, w tym realizmowi mentalnemu w perspektywie nauk kognitywnych oraz traumatyczności realnego.

¹⁰ Diego Marconi (ur. 1947), uczeń Pareysona, zajmuje się związkami filozofii z naukami kognitywnymi i informatyką, przewodniczący Società Italiana di Filosofia Analitica.

¹¹ Gaetano Kanizsa (1913–1993), autor m.in. takich prac, jak *Percezione, linguaggio, pensiero* (1983), *Vedere e pensare* (1991), *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt* (1997). Paolo Bozzi (1930–2003), autor m.in. książek *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*, (1990), *Esperimenta in visu. Ricerche sulla percezione* (1993), *Vedere come. Commenti ai §§ 1–29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein* (1998), *Scritti sul realismo. Un mondo sotto osservazione* (2008).

¹² Zob. M. Ferraris, *Hermeneutika*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba...*, s. 224.

¹³ Wydaje się, że dla tych koncepcji Ferrarisa inspirująca była zwłaszcza książka Derridy *Mal d'archive* z jej koncepcją archiwum i śladów (przekład polski autorstwa Jakuba Momry: *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, Warszawa 2016).

dokumentalności (*documentalità*), dla którego z kolei podstawą jest pojęcie śladu, pojęte czysto materialistycznie (zdaniem Ferrarisa nie ma śladów duchowych, także i one mają ostatecznie materialny charakter – myśl tę sfomułował już w *Estetica razionale*), jako odcisk, inskrypcja, czyli „zapis” na kartce papieru, dysku, magnetycznych kartach różnego rodzaju. Tak zdefiniowane przedmioty społeczne są nie mniej materialne i „twarde” niż skały czy drzewa, a ważniejsze dla życia społecznego. Realistyczne stanowisko Ferrarisa nie ogranicza się zatem, jak nietrudno zauważyć, tylko do świata przedmiotów naturalnych, czy stanów rzeczy (czyli tego, co interesowało go najbardziej w *L’ermeneutica*), lecz obejmuje także świat społeczny. Dla charakterystyki tego świata proponuje on termin „słaby tekstualizm”, w którym formuła Derridy „nie ma nic poza tekstem” zyskuje postać nieco zawężoną: „nie ma *nic społecznego* poza tekstem”¹⁴

Koniec ponowoczesności, czyli krótka rozprawa (nowego) realisty z postmodernistą

Wydana w 2006 roku książka *Tracce. Nihilismo moderno postmoderno* to przede wszystkim rekonstrukcja i interpretacja głównych filozoficznych i estetycznych założeń ponowoczesności. Głównie jednak dzięki krótkiemu apendyksowi, pod znamienym tytułem *Postmoderno vent’anni dopo* (postmodernizm dwadzieścia lat później), książkę można uznać nie tylko za samą rekonstrukcję, ale też za początek krytyki całej ponowoczesnej formacji intelektualnej, krytyki rozwiniętej i pogłębionej w tekstach filozofa pochodzących już z drugiej dekady XXI wieku. Jak zatem Ferraris opisuje ponowoczesność? Na czym, w najogólniejszym zarysie, polega przeprowadzona przez niego krytyka ponowoczesności oraz zradykalizowanej przez nią koncepcji interpretacji?

We wspomnianym wyżej *Manifesto del nuovo realismo* postmodernistyczna *koiné* została opisana za pomocą triady pojęć: ironiczność, desublimacja, odprzedmiotowienie. Ta pierwsza – jej patronem jest oczywiście Rorty – zakłada postawę, którą można określić jako cudzysłowową: takie pojęcia, jak prawda, rzeczywistość, przedmiotowość i inne stają się „prawdą”, „rzeczywistością”, „przedmiotowością”, przez co odbiera się im ich „mocny”, dogmatyczny charakter; podobnie traktuje się budowane na temat świata teorie i koncepcje. Ta druga, czyli desublimacja, oznacza wyzwolenie pragnienia i człowieka jako podmiotu pragnienia; wyzwolenie to jednak, mimo

¹⁴ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma–Bari 2009, zwłaszcza rozdz. 3.2 *Realismo e testualismo*, s. 153–181.

swego rewolucyjnego i emancypacyjnego w założeniach charakteru, prowadzi do podważenia i zakwestionowania rozumu i racjonalności na rzecz tego co mityczne i pierwotne. Tak pojęta desublimacja grozi zatem ponownym zanurzeniem się w świecie niekontrolowanej przemocy i możliwością wykorzystania pragnienia i seksualności jako narzędzia władzy (tu Ferraris powołuje się na Foucaulta czytanego *contra* Deleuze i Guattari), ma więc ostatecznie charakter regresywny i autorytarny. Trzecie pojęcie, czyli odprzedmiotowanie, z którego wyrastają dwie pierwsze charakterystyki ponowoczesności, wskazuje na podstawową cechę ponowoczesnej ontologii, czyli rozpląnięcie się „twardej” rzeczywistości (przedmiotów, faktów) w świecie obrazów i przedstawień oraz towarzyszące temu procesowi odrzucenie korespondencyjnej teorii prawdy, prowadzące do przekonania, że prawda jest jedynie metaforą. Ta krytyka tradycyjnego pojęcia prawdziwości wywodzi się oczywiście od Nietzschego i, częściowo, Heideggera, natomiast ponowoczesne odprzedmiotowanie zyskało swój najpełniejszy wyraz w Baudrillarda koncepcji symulaków oraz w słabej ontologii Vattima, będącej, jak wiadomo, afirmacją i rozwinięciem pojęcia nihilizmu, wywiedzionego z pism wspomnianych niemieckich myślicieli i tak zreinterpretowanego, by służyło do opisu po- czy też późno nowoczesnego doświadczenia bytu.

Wprawdzie na późniejszym etapie rozwoju swych koncepcji Ferraris rzadko odwoływał się do pojęcia nihilizmu, to jednak było ono istotnym kluczem do odczytania ponowoczesności i jej głównych tropów, o czym świadczy wspomniana wyżej książka *Tracce. Nihilismo moderno postmoderno*. Włoski filozof proponuje w niej efektowną konstrukcję, której podstawą jest paralela między Derridiańską dekonstrukcją a Vattimowską myślą słabą, uzasadniona wspólnym dziedzictwem myśli Nietzschego i Heideggera oraz podobnym stosunkiem do tradycji metafizycznej i nowoczesności, polegającym na geście ich „zwijania” (*Verwindung*). Konstrukcję tę uzupełniają inne propozycje filozoficzne mieszczące się w ponowoczesnej myślowej panoramie, jak też niektóre tendencje strukturalistyczne, zwłaszcza te zradykalizowane w poststrukturalizmie. Łączy je wszystkie antyfundamentalizm i prymat struktur symbolicznych nad rzeczywistością¹⁵.

Ta ponowoczesno-nihilistyczna, słaba ontologia kwestionująca pojęcia prawdy, rzeczywistości, obiektywnych faktów i zastępująca realizm jego formą parodystyczną (choć groźną), czyli, jak to zgrabnie ujmuje Ferraris, „realityzmem” (*realitysmo*), zasługuje jego zdaniem na krytyczny opis nie tylko jako pewna koncepcja filozoficzna, lecz także jako zjawisko widoczne w porządku społecznym i politycznym, a konkretnie w sposobie, w jaki współczesne „medialne populizmy” (wyrażenie Ferrarisa) zarządzają dziś światem

¹⁵ Zob. zwłaszcza część pierwszą tej pracy, zatytułowaną *Nichilismo e differenza*.

za pomocą środków masowego przekazu, kreując fakty i rzeczywistość. Upłynięcie czy osłabienie rzeczywistości, które jeszcze kilka dekad temu mogło wydawać się zjawiskiem o charakterze optymistycznym i emancypacyjnym, poszerzającym możliwości człowieka, w świecie po atakach terrorystycznych z 11 września 2001 roku i następujących po nich wojnach, w dobie kryzysu ekonomicznego ostatniej dekady, a także, jak pewnie moglibyśmy dodać z najnowszej perspektywy, w świetle nowej formuły wojny hybrydowej, ukazuje swój opresyjny charakter, gdyż może służyć jako znakomite narzędzie w rękach autorytarnej władzy. Nowy realizm jest zatem nie tylko stanowiskiem teoretycznym, ale też, a nawet przede wszystkim, „uświadczeniem sobie pewnego zwrotu”, odpowiedzią na obawę utraty przez myśl kontaktu z rzeczywistością, czy wręcz utratę rzeczywistości samej, czego ryzyko dostrzega Ferraris w podstawowych założeniach całej filozofii postmodernistycznej.

Otóż jej podstawowym błędem jest pomylenie ontologii z epistemologią, wzięcie struktur naszego poznania za struktury samego bytu, czyli zjawisko, które włoski filozof określa jako pomylenie bytu z wiedzą („fallacia dell' essere-sapere”). Prowadzi ono do radykalnego konstrukttywizmu ontologicznego, społecznego, a także interpretacyjnego, czyli do przekonania, że to paradygmaty, za pomocą których poznajemy rzeczywistość, opisujemy ją i zyskujemy do niej dostęp, tworzą (w mocnym sensie tego słowa) ową rzeczywistość. Ten błąd podstawowy jest, w istocie rzeczy, źródłem dwóch kolejnych błędów. Pierwszy z nich polega na pomyleniu wiedzy z władzą („fallacia del sapere-potere”). Można go sprowadzić do takiej oto tezy podstawowej: jeśli rezygnujemy: a) z koncepcji świata niezależnego od naszych poznawczych struktur i opisów oraz b) z koncepcji prawdy jako odpowiedniości myśli i rzeczywistości (w najszerszym znaczeniu), w konsekwencji niemożliwe staje się odróżnienie dwóch sprzecznych ze sobą opisów (interpretacji) rzeczywistości przez odniesienie ich do tejże rzeczywistości. W miejsce opozycji prawdy i fałszu, dającej podstawę do weryfikacji/falsyfikacji opisów świata, otrzymujemy opozycję siły i słabości, innymi słowy – o „prawdziwości”, „adekwatności” jakiegoś opisu czy interpretacji świata rozstrzyga jedynie retoryczno-perswazyjna moc, z którą się go narzuca. W ten sposób wiedza staje się formą władzy, a zapoznaniu ulega jej emancypacyjny charakter. Czy takiej sytuacji nie doświadczamy przypadkiem w naszej codzienności pod postacią tzw. baniek informacyjnych, w których żyją miliony osób, a które można określić jako konkurencyjne i niemające z sobą wiele wspólnego już nie tyle odmienne wizje tej samej rzeczywistości, lecz „rzeczywistości” same, kreowane przez konkurujące ze sobą media i stojące za nimi, takie lub inne, walczące o władzę „wiadome ośrodki”?

Drugi błąd (określony jako „fallacia dell' accertare-accettare”), wynikający z pomieszania porządku ontologicznego z epistemologicznym polega na

uznaniu, że stanowisko realistyczne w najszerszym znaczeniu tego słowa, czyli takie, które zakłada istnienie rzeczywistości niezależnej od ludzkiego poznania, musi prowadzić do biernej akceptacji tejże rzeczywistości, czyli mieć charakter zachowawczy. Jest wręcz przeciwnie; jak argumentuje Ferraris, to właśnie realizm jest krytyczny, gdyż pozwala odróżnić to, co jest rzeczywiste od tego, co nim nie jest, a tylko obiektywny opis i rozpoznanie tego, co faktycznie jest, umożliwia sensowną krytykę tegoż stanu rzeczy, dokonywaną w imię takiego projektu rzeczywistości, który uznajemy za właściwszy, bardziej pożądaný, i opartą na wizji jakiejś lepszej wersji rzeczywistości. Zachowawczość, polegającą na biernym akceptowaniu tego, co uznajemy za rzeczywistość, zarzuca Ferraris w nieco niejasny i ogólnikowy sposób postmodernizmowi. Być może chodzi mu w tym miejscu o stanowisko, które na początku *Manifesto del nuovo realismo* nazywa, nawiązując do myśli Rorty'ego, „prymatem przyjaznej solidarności nad chłodną i mocną przedmiotowością”¹⁶, a które jest pewną wersją koncepcji prawdy jako zgody powszechnej. W wielkim uproszczeniu: skoro nie uznaje się istnienia żadnej „twardej” rzeczywistości, o tym, co jest rzeczywiste (czy też „rzeczywiste”) decyduje pewien demokratyczny konsensus, czyli zgoda większości. Ten na pozór liberalny pogląd okazuje się w istocie mocno zachowawczy. Choć teoretycznie możemy podpisywać nowe „umowy” na rzeczywistość jak często chcemy, to można przyjąć, że większość, która raz ustaliła, a tym samym zaakceptowała drogą negocjacji jakąś wersję rzeczywistości jako „prawdziwą” czy „rzeczywistą”, nie będzie raczej skłonna do jej renegocjacji, gdyż to kłóciłoby się z jej długoterminowymi interesami. Taką wizję świata, potraktowaną mocno ironicznie (co w kontekście wykreowanej przez Rorty'ego postaci liberalnej ironistki ma szczególnie smak) można odnaleźć w śpiewanej przez Elektryczne Gitary piosence *Co ty tutaj robisz*: „Już każdy powiedział to co wiedział/trzy razy wysłuchał dobrze mnie! wszyscy zgadzają się ze sobą/a nadal będzie tak jak jest”.

Koncepcja nowego realizmu, zakładająca powrót do myśli krytyczno-oświeceniowej i dowartościowanie paradygmatu naukowego wbrew trwale zagrożonemu popadnięciem w irracjonalizm i mityczność myśleniu postmodernistycznemu, oparta jest na ontologii, którą jej twórca określa jako ontologię niekorygowalności (*inemendabilità*). Uwypukla ona podstawowy charakter rzeczywistości, którym jest nie tyle stabilność, powtarzalność i regularność, podkreślana przez racjonalistyczne i empirystyczne koncepcje rzeczywistości oparte na modelu naukowego eksperymentu, ile stawianie oporu wobec ludzkich schematów poznawczych i bycie dla nich kontrastem. Rola doświadczenia zmysłowego, podstawowa dla realizmu Ferrarisa, polega nie tyle na dostarczaniu poznawczych danych o świecie, ile właśnie

¹⁶ Zob. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma–Bari 2012, s. 7.

na opieraniu się konceptualnym schematom i na dawaniu w ten sposób świadectwa o zewnętrżności świata i jego autonomii.

Całościową ocenę nowego realizmu Ferrarisa oraz jego miejsca na mapie dawniejszych, jak też nowszych i najnowszych stanowisk realistycznych należy pozostawić filozofom. Pokuszę się jednak o kilka amatorskich i wyrażonych w formie pytań uwag krytycznych, głównie pod adresem poglądów, zawartych w *Manifesto del nuovo realismo*, jak też w zbiorowym tomie zredagowanym przez Ferrarisa wspólnie z Mariem De Caro i noszącym tytuł *Bentornata realtà* (tytuł ten można przetłumaczyć jako *Dobrze przywrócona rzeczywistość*)¹⁷.

Czy nowy realizm jest nowym starym realizmem? Nowy jest dla niego na pewno krytyczny punkt wyjścia, jakim jest postmodernizm i wyrosła na jego gruncie krytyka pewnego modelu zachodniej racjonalności, określanej niekiedy jako metafizyka obiektywistyczna. Większość argumentów przytaczanych przez zwolenników nowego realizmu wydaje się jednak pochodzić z tradycyjnego instrumentarium filozofii realistycznej. Wciąż mocno opiera się on na koncepcjach (i patronacie) filozofów starszej generacji, jak Putnam, który w *Bentornata realtà* zasadniczo jedynie streszcza swą filozoficzną drogę (podczas której zresztą kilka razy zmieniał swe stanowisko, raz zbliżając się, a raz oddalając od konstruktywizmu pojęciowego), czy Eco, który raczej powtarza swe wyrażone w innych miejscach argumenty przeciwko paninterpretacjonizmowi, niż konstruuje nowe. Podobnie rzecz się ma z krytyką postmodernizmu za jego konserwatyzm, wysuniętą przez Ferrarisa. W *Manifesto del nuovo realismo* Włoch w zasadzie przyjmuje i powtarza, w roku 2012, argumenty Habermasa z roku 1980, wyrażone w znanym artykule *Modernizm – niedokończony projekt*. Czy przez ponad trzy dekady kariery postmodernizmu nie wydarzyło się w nim nic, co by pozwoliło przynajmniej nuansować te oceny?

Czy nowy realizm jest „małym” realizmem? Zdają się o tym świadczyć takie sformułowania, jak niekorygowalność rzeczywistości (Ferraris), realizm minimalny (Diego Marconi)¹⁸, czy realizm negatywny i jego „minimalna idea” (Eco)¹⁹. Odnoszą one właśnie do jakiegoś *minimum*, niezależnego od naszych poznawczych schematów, czy interpretacji, czegoś, czego istnienie musimy przyjąć, nawet jeśli nie wiemy, czym jest i jak funkcjonuje. Taka wersja realizmu wydaje się o wiele skromniejsza, niż realizm metafizyczny, naukowy, czy nawet realizm zdrowego rozsądku.

¹⁷ Ukazał się on w 2012 roku w Turynie i zawiera teksty m.in. Johna Searle’a, Hilarego Putnama, Umberta Eco, Maurizia Ferrarisa, Diega Marconiego, zob. *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, red. M. De Caro, M. Ferraris, Torino 2012.

¹⁸ Tamże, s. 115–137.

¹⁹ Tamże, s. 111.

Czy nowy realizm jest realizmem naiwnym? W *Manifesto* pojawia się odwołanie do zdroworozsądkowych koncepcji Thomasa Reida. Czy nowemu realizmowi jest potrzebny tak odległy patronat? Poetyka manifestu uprawnia do pewnych uproszczeń, ale też może być przykrywką dla miałości argumentacji. Woda to H_2O i jest mokra, a ogień parzy niezależnie od naszych schematów poznawczych, języka, czy w ogóle istnienia, powiada Ferraris. Ta argumentacja uwodzi są prostotą („no, wreszcie rozwiązaliśmy bezsensowne spory toczone przez filozofów od kilku co najmniej stuleci”), ale prostota ta powoduje też, że jest to argumentacja nie tylko mało wyrażana filozoficznie, lecz także mało nośna intelektualnie, nie wydaje się, by można na niej zbudować jakąś bardziej rozbudowaną i solidnie podbudowaną koncepcję realizmu.

Te daleko idące uproszczenia można zauważyć też w innych obszarach. Jak wiadomo, przeciwników zwykle konstruuje się dla własnych potrzeb. Złośliwie można powiedzieć, że w tym względzie Ferraris jest zdecydowanie konstruktywistą. Postmodernizm zrównuje w zasadzie z konstruktywizmem poznawczym, co pozwala też na (dość kontrowersyjną) tezę, że postmodernizm to radykalizowana wersja transcendentalizmu. Pomijając już zasadność takiej reinterpretacji kantyizmu *via* postmodernizm, u Ferrarisa jest, na dodatek, dwóch Kantów. „Zły” Kant jest patronem konstruktywizmu poznawczego, a „dobry” Kant – oświecenia, za którym włoski filozof zdecydowanie się opowiada.

Wreszcie, czy nowy realizm jest koncepcją filozoficzną, czy raczej jakimś ogólnym ideowym stanowiskiem? Czytając autorów opowiadających się za nowym realizmem, można odnieść wrażenie, że często, zamiast rozbudowanej filozoficznej argumentacji, wolą deklaracje czy postulaty („wbrew postmodernistom, którzy uważają, że jest tak a tak, utrzymuję, że jest właśnie przeciwnie”). Być może zatem nowy realizm należałoby raczej traktować jako pewną *prise de position*, wyraz (zapewne dobrze uzasadnionego) zmęczenia szerokim paradygmatem kulturowym, który określa się jako ponowoczesny, i przekonania, że dotarł on do swego kresu, a ciągle powtarzanie, iż wszystko jest kulturowo zapośredniczone, skonstruowane, zsemiotyzowane, utekstwowione, znarratywizowane stało się po prostu banalne.

Koniec wieku interpretacji, czyli krótka rozprawa między realistą a hermeneutą

Jak nietrudno zauważyć, stanowisko takie, jak to reprezentowane przez Maurizioa Ferrarisa musi prowadzić do sygnalizowanego już przeze mnie wyżej ograniczenia roli interpretacji pojętej – zgodnie z linią myślową wiodącą od Nietzschego, przez Heideggera i Pareysona aż do Vattima – onto-

logicznie, czyli jako podstawowe odniesienie człowieka, traktowanego nie jako podmiot znany z tradycji idealizmu i transcendentalizmu, lecz jako rozumiejące i wykładające bycie jestestwo, do świata ujętego nie jako zbiór materialnych przedmiotów, lecz jako sieć znaczących relacji. Według Ferrarisa bowiem interpretacja nie jest fenomenem pierwotnym, lecz wtórnym wobec ustalania faktów i konstatowania, mocą doświadczenia, tego, co jest; niekiedy nadbudowuje się ona nad pierwotną i niezapośredniczoną percepcją, a niekiedy jest w ogóle niepotrzebna.

Przechadzając się po lesie, widzę coś na ziemi i zadaję sobie pytanie, czy to gałąź, czy wąż. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że nawet gdy nie wiem, czy dana rzecz jest *tym*, czy też *czymś innym* (gałęzią czy wężem, wieśniakiem, czy strachem na wróble itd.), to wiem, że *coś jest*, jako *to* i byłoby rzeczą osobliwą zakładać, że już na tym etapie w grę wchodzi interpretacja (co mianowicie miałbym interpretować, skoro nawet nie wiem, czym to coś jest? Jeśli chcielibyśmy określić jako interpretację każdy, także nieświadomy sąd egzystencjalny – czyli jeśli spada mi na głowę dachówka, moja utrata przytomności wynika z błyskawicznej interpretacji – to oczywiście wszystko jest interpretacją, lecz także nic nią nie jest). Następnie (i jest to drugi ze wspomnianych *momentów*), próbuję znaleźć nazwę, czyli zdecydować, czy chodzi o węża, czy też o gałąź; także i w tym przypadku trudno powiedzieć, że interpretuję, gdyż *naprawdę* chcę wiedzieć, czym *rzeczywiście* jest to, co widzę, a to dlatego, że pomyłka mogłaby mnie kosztować życie (nawiasem mówiąc, fakt ten pokazuje, w jaki sposób ewentualna ostateczność interpretacji wchodzi w istotny konflikt z nieskończonością interpretacji). By dowiedzieć się, czy rzecz, którą widzę, jest wężem czy gałęzią, nie odwołuję się do zasobów tradycji, lecz próbuję dotknąć jej za pomocą czegoś, co wydaje mi się mniej wieloznaczne, czyli laski; rzecz pozostaje nieruchoma i wnoszę stąd, że jest to gałąź. Następnie – a jest to *trzeci* moment, raczej rzadki i na ogół dodatkowy – chwytam go i gdy przypatruję się jednemu z jego końców, odnoszę wrażenie, że przypomina pyszczek myszy, zaś gdy patrzę z innej perspektywy, zdaje mi się, że wygląda raczej jak pysk łasicy albo wydry. I w tym momencie, oczywiście interpretuję, lecz na poziomie ontologicznym decyzja już zapadła i moja interpretacja jest całkiem bez znaczenia²⁰.

Otóż z punktu widzenia hermeneutycznego na te uwagi można by, jak sądzę, odpowiedzieć tak. Jeśli wiem (to pierwszy z wyróżnionych przez Ferrarisa momentów), że *coś jest* i jest jako *to*, to już owo „to” jakoś ujmuję w akcie tzw. przed-rozumienia, rozumienia pierwotnego, „rozsłaniającego” mi otaczającą mnie rzeczywistość, zanim je konkretnie zidentyfikuję jako węża, gałąź czy coś innego. Heideggerysta dodałby, że rozumienie, którego wykształconą formą jest interpretacja, to elementarny akt ujmowania czegoś *jako* czegoś²¹, fenomenolog mówiłby zapewne o różnych nastawieniach intencjonalnych, w którym dany jest nam świat jako *Lebenswelt*, sfera pier-

²⁰ Zob. M. Ferraris, *Hermeneutyka*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba...*, s. 213–214.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 191.

wotnego sensu, czy też źródłowego doświadczenia²². To jest zawsze dane *jako*, czy też *jakoś*, nawet jeśli to *jako* jest, by tak rzec, tautologiczne, czy też tożsamościowe (*to jest tym*). Przykład ze spadającą na głowę dachówką może tu być faktycznie kłopotliwy, jednak na szczęście w życiu codziennym o wiele częściej spotykamy się ze światem w różnych aktach rozumienia, przed-rozumienia czy poręczności, niż dostajemy od niego w głowę jakimś twardymi przedmiotami. Jeśli (dosłowne) zderzenie się z rzeczywistością miałoby być kryterium pewnej i prawdziwej wiedzy o niej, to kryterium to byłoby dość ubogie i do tego bardzo kosztowne, bo mogłoby rychło zakończyć nasze interpretacyjne i epistemologiczne przygody.

Co do momentu drugiego, to zdaje się, że Ferraris przeciwstawia interpretację (którą potem jeszcze utożsamia z nieskończonością różnych interpretacji) chęci *dowiedzenia się*, jak jest *naprawdę*. Czy ma to oznaczać, że interpretacja jest jakąś nieprawdą i bierze się z niechęci do dowiedzenia się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy? Naciągany wydaje się też argument o tym, że muszę świadomie sięgać do zasobów jakieś tradycji, by dowiedzieć się, czy to, co widzę, jest na przykład wężem bądź gałęzią. Zjawisko rozumienia i interpretowania dotyczy nie tylko złożonych obiektów kulturowych, składających się na tradycję, lecz także zjawisk codziennych, potocznych, jak choćby proste ludzkie zachowania. Można też zasadnie dowodzić, że kulturowa tradycja, nawet jeśli nie sięgamy do niej świadomie niczym do jakiegoś podręcznika interpretacji, znacząco współkształtuje nasze podstawowe i przedkulturowe rozumienie świata, siebie i innych. Wydaje się, że w obu wspomnianych przypadkach, czy też momentach, przydatne byłoby odwołanie się do odróżnienia na rozumienie jako pierwotne, źródłowe nastawienie do świata oraz ukierunkowanie wobec niego (*sens*, *sensus*, znaczył początkowo właśnie kierunek), i interpretację jako rozumienie już ukształtowane i „wyszkolone”²³. Ferraris wyraźnie nie chce o tym rozróżnieniu pamiętać, co wydatnie ułatwia mu budowanie karykaturalnie rozdętego obrazu interpretacji.

Moment trzeci. O ile w przypadku dwóch pierwszych momentów nie mieliśmy, według włoskiego filozofa, w ogóle do czynienia z interpretacją, to w momencie trzecim owszem, mamy, lecz jest ona w gruncie rzeczy nieistotna. Otóż nie. Ujęcie owego „czegoś” jako pyszczka myszy, wydry bądź łasicy (a przecież te trzy pyszczki nie wyczerpują całego katalogu pyszczków – nasuwa się jeszcze choćby pyszczek kota, pieska, królika itd.; zaś pyszczki w ogóle nie wyczerpują nader szerokiego katalogu kształtów, pod

²² Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, s. 32–39, oraz Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania: rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s. 170–175.

²³ Zob. M. Heidegger, dz. cyt., s. 191.

postać, których wspomniane „coś” może się nam jawić i być interpretowane), czyli interpretacja, ma duże znaczenie i dla mojego zachowania, i dla losów „czegoś”. Jedne zwierzęta – zostaniemy przy tym przykładzie – mogą czuć, innych się bać lub brzydzić się nimi, jeszcze inne bez litości tępić. *Interpretation matters*.

Zainscenizujmy teraz spór realisty z hermeneutą. By to zrobić, nie trzeba bynajmniej zmieniać aktorów poprzedniego epizodu, którego dramatyczną osią było starcie realisty z postmodernistą i pytanie: realizm czy „realizm”, rzeczywistość czy „rzeczywistość”; wystarczy tylko nieznacznie podretuszować charakterystykę protagonistów i trochę przemeblować scenę. Ferraris zgodziłby się, zapewne, na występujące również w myśli jego niegdysiejszego nauczyciela, a obecnie głównego oponenta, Gianteresia Vattima równanie: postmodernizm – hermeneutyka, z nihilizmem jako *terminus medius*. Obaj też budują, co ważne dla mojego dalszego wywodu, dość szeroką wizję hermeneutycznej *koiné*. Według włoskiego postmodernistycznego hermeneuty mieszcza się w niej nie tylko „klasyczni” hermeneuci, tacy jak Gadamer i Ricoeur, ale też Nietzsche i Heidegger, Freud i Lacan, jak również spora część francuskich poststrukturalistów, a nawet niektórzy analityczni filozofowie języka, tacy jak Wittgenstein czy Austin. Z kolei włoski nowy realista zdaje się utożsamiać hermeneutykę z takim myśleniem, które zakłada, iż nasze poznanie nie kieruje się bezpośrednio ku pojedynczym faktom czy zjawiskom, lecz dokonuje się zawsze w obrębie szerszych pojęciowych schematów – czy zwiemy je paradygmatami, czy, jak chcą hermeneuci, horyzontami, czy też, za Foucaultem, epistemami bądź jeszcze inaczej. Stanowią one niezbywalną ramę, czy też konieczne tło, na którym i dzięki któremu w ogóle dojść może do kontaktu z rzeczami, co powoduje, że kontakt ten ma zawsze z konieczności charakter aktywny, kształtujący i konstruujący doświadczenie, a nie jedynie biernie je odzwierciedlający, oraz w minimalnym przynajmniej stopniu interpretacyjny. Z tego właśnie powodu i Vattimo, i Ferraris za odległego patrona interpretacyjnego paradygmatu myślenia mogą uznać Kanta, którego filozofię, za Rortym, przywykliśmy traktować jako wzorcowy przykład modelu epistemologicznego, opartego na dualizmie podmiotowo-przedmiotowym, korespondencyjnej koncepcji prawdy i wywiedzionym z nauk ścisłych ideale wiedzy pewnej, a przeciwstawionego przez autora *Filozofii jako zwierciadła natury* właśnie modelowi hermeneutycznemu²⁴.

²⁴ Zapisem faktycznie odbytej na łamach znanego włoskiego dziennika „La Repubblica” z 19 sierpnia 2011 roku dyskusji Ferrarisa i Vattima, poświęconej myśli słabej i postmodernizmowi, jest tekst *L'addio al pensiero debole, che divide i filosofi. Dialogo tra Maurizio Ferraris e Gianni Vattimo*. Jego polski przekład: *Pożegnajmy słabą myśl, która dzieli filozofów. Rozmawiają: Maurizio Ferraris i Gianni Vattimo*, jest dostępny w: *Myśl mocna, myśl słaba...*

Spór realistów z hermeneutami skutkuje nie tylko odmiennym niż jeszcze dwie czy trzy dekady temu pozycjonowaniem kantyzmu na mapie współczesnej myśli, prowadzącym do innego spojrzenia na całą jej genealogię, lecz także zmusza do znaczących korekt samej tej mapy. Otóż jeśli pominiemy pewne kwestie szczegółowe, to spór ten można opisać jako starcie między filozofami zakładającymi interpretacyjny, a więc zapośredniczony przez sferę sensów sposób kontaktu z rzeczywistością, a tymi, którzy skłonni są ograniczać zasięg i znaczenie interpretacji na rzecz bezpośredniego kontaktu z „nagimi” faktami. Ci drudzy wierzą w czystą percepcję, rozum i naukę, ci pierwsi natomiast przyznają pierwszeństwo wykładni, tradycji i literaturze. Z tego punktu widzenia, ubiegłe stulecie jawi się, w swych zasadniczych rysach, jako wiek interpretacji i jednocześnie wiek poetów. Problematyka znaczenia, niezależnie od różnic w jego ujmowaniu, zdobyła bowiem pozycję centralną w większości najważniejszych filozoficznych nurtów tego czasu: nie tylko w hermeneutyce w wąskim rozumieniu, lecz także w psychoanalizie, strukturalizmie i poststrukturalizmie, w dekonstrukcji, w analitycznej filozofii języka. W znacznym stopniu przyczyniła się też do niezwykłego, w porównaniu z okresami wcześniejszymi (za wyjątki można uznać całkowicie dyskredytującego poezję Platona oraz, z drugiej strony, niektórych myślicieli idealizmu niemieckiego *sensu largo*, jak Novalis czy Schlegel, którzy głównie pod wpływem Fichtego w twórczości poetyckiej właśnie upatrywali prawdziwie transcendentalnej filozofii), zainteresowania filozofów literaturą. Spory dotyczące genezy znaczenia (intencjonalne akty podmiotu czy system językowy?), jego przedmiotu odniesienia (łańcuch znaczących czy zewnętrzny wobec niego desygnat?), statusu (stabilne czy niestabilne?) oraz wielu innych kwestii, można uznać za spory rodzinne, toczone w obrębie jednego, choć bardzo szerokiego paradygmatu, który określa się najczęściej jako zwrot językowy. Cechował się on założeniem, że relacja między znakiem a desygnałem nie jest bezpośrednia, lecz pośredni czy w niej trzeci element, określany jako znaczące, signifiant, interpretant, Sinn przeciwstawiony Bedeutung, tradycja (pojęta jako dzieje efektywne, czyli zbiór przekazów jako nawarstwiających się sensów), tekst, pismo, który czyni niezbędnym proces interpretacji, niezależnie od tego, czy jego celem jest stabilizacja znaczenia przez odniesienie go do desygnatu, systemu znaków bądź intencjonalności podmiotu, czy też jego destabilizacja, rozproszenie, dyseminacja. Nowe, czy odnowione tendencje realistyczne stanowią wyzwanie dla całego tego paradygmatu, podobnie zresztą jak większość tzw. zwrotów w najnowszej humanistyce, dość wyraźnie odwracających się od problematyki znaczenia w stronę tego, co materialne, bezpośrednie, wymykające się symbolizacji i tym samym – odporne wobec interpretacji.

BIBLIOGRAFIA

- Benoist J., *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Paris 2011.
- Bentornata realtà. *Il nuovo realismo in discussione*, red. M. De Caro, M. Ferraris, Torino 2012.
- Ferraris M., *Benvenuti nel realitysmo*, „La Repubblica” 2011, 29 gennaio.
- Ferraris M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma–Bari 2009.
- Ferraris M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano 2005.
- Ferraris M., *L'ermeneutica*, Roma–Bari 1998.
- Ferraris M., *Ermeneutica di Proust*, Milano 1987.
- Ferraris M., *Estetica razionale*, Milano 2011 (wyd. pierwsze 1997).
- Ferraris M., *Hermeneutika*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutika włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015.
- Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Roma–Bari 2003.
- Ferraris M., *Invecchiamento della „scuola del sospetto”*, [w:] *Il pensiero debole*, ed. G. Vattimo, P.A. Rovatti, Milano 1983.
- Ferraris M., *Jackie Derrida: ritratto a memoria* Torino 2006.
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma–Bari 2012.
- Ferraris M., *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milano 2010.
- Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Milano 2008.
- Ferraris M., *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Milano 2006 (wyd. pierwsze 1983).
- Ferraris M., *Zestarczenie się „szkoły podejrzliwości”*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutika włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. N. Nycz, Kraków 1997.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania: rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.
- Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutika włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015.
- Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Milano 2008.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012.

